

Jerzy Zdanowski

## **UMIARKOWANY ISLAMIZM. NIEDOCENIANA SIŁA ARABSKIEGO BLISKIEGO WSCHODU**

Od drugiej połowy 2000 r. w wielu środowiskach naukowych w różnych częściach świata arabskiego toczą się ożywione dyskusje wokół *Arab Human Development Report 2000*, przygotowanego i opublikowanego przez United Nations Development Programme (UNDP). Obraz regionu, który wyłania się z tego oraz wielu innych podobnych opracowań jest wyjątkowo ponury. Współczynniki rozwoju wskazują, że sytuacja jest dramatyczna i pogarsza się. Arabski Bliski Wschód najwyraźniej nie nadąża za globalizującym się światem.

Świadomość konieczności zmian staje się coraz bardziej powszechna i to zarówno wśród opozycji, jak i elity władzy. Słowo „aulama” (neologizm w języku arabskim na określenie tego, co mieści się w słowie „globalizacja”) staje się stopniowo punktem odniesienia w debatach nad przyszłością. Chodzi o kroki, jakie należy podjąć, aby przezwyciężyć coraz większy rozdział w rozwoju społeczno-gospodarczym regionu i tzw. świata rozwiniętego. Chodzi także o to, w jakim stopniu można pogodzić wymogi współczesnego rozwoju z tożsamością kulturową i cywilizacyjną.

Różne siły formułują swoje programy przeobrażeń. Coraz ważniejszą siłą polityczną Bliskiego Wschodu staje się tzw. umiarkowany islamizm, którego przedstawiciele nazywani są także muzułmańskimi centrystami, demokratami lub liberalnymi muzułmańskimi reformatorami. Konstruują oni swoje wizje rozwoju w oparciu o doktrynę społeczną islamu, chociaż odrzucają wiele poglądów pierwszej fali islamu politycznego, głoszonych m.in. przez Barci Muzułmanów czy też oficjalną doktrynę wahhabizmu. Islamizm jest najczęściej kojarzony z fundamentalizmem muzułmańskim i traktowany jako monolityczny i skostniały sposób widzenia rzeczywistości. Tymczasem muzułmańska myśl społeczno-polityczna to

materia bardzo dynamiczna, obejmująca szerokie spektrum poglądów – od kwietyzmu, przez aktywizm w ramach istniejącego systemu politycznego czy też budowanie społeczeństwa alternatywnego, po zbrojną walkę o władzę w państwie. Nurty te łączy odwoływanie się do doktryny społecznej islamu jako punktu wyjścia do myślenia o teraźniejszości i przyszłości. Jednocześnie są one bardzo zróżnicowane, jeśli chodzi o preferowane formy walki politycznej, poglądy na miejsce religii w państwie, rolę państwa w gospodarce, miejsce w gospodarce wielkiego kapitału, w tym obcego, czy też stosunek do Zachodu. Islamiści tworzą ruch, który w jakimś sensie można porównać do europejskich partii i ruchów politycznych odwołujących się do doktryny społecznej chrześcijaństwa.

W muzułmańskiej myśli społeczno-politycznej zawsze były i są obecne poglądy centrystyczne, umiarkowane, które w myśleniu o rozwoju, o miejscu religii w społeczeństwie i o miejscu krajów arabskich w globalizującym się świecie nabierają wyraźnie siły i politycznego znaczenia. W 2003 r. przedstawiciele tego nurtu odnieśli spektakularne zwycięstwa w wyborach parlamentarnych w Jordanii i Kuwejcie. Proces umacniania się wpływów umiarkowanego islamizmu widoczny jest nie tylko w takich krajach tradycyjnie otwartych na prądy umysłowe, jak np. Egipt, ale również w tak konserwatywnych, jak Arabia Saudyjska. Umiarkowani islamiści są generalnie odsunięci od władzy. Na przykład w Egipcie, Syrii, Algierii, Jordanii czy Kuwejcie pozostają w opozycji do autorytarnych władz, które ich zwalczają. Władza w tych krajach, mimo że często powołuje się na religię, reprezentuje typ rządów hołdujących idei rozdziału państwa i religii. W Arabii Saudyjskiej islamiści centryści są w opozycji wobec władzy, która wyrosła z doktryny religijnej i jest bardziej radykalna od nich w stosowaniu norm religii w życiu społeczno-politycznym. Centryści egipscy walczą w kraju na dwóch frontach: z jednej strony z władzą i opozycją sekularystyczną, dla których są groźnym rywalem, z drugiej – muszą przeciwstawiać się islamistom radykałom. Tutaj jest to „walka na sury i hadisy”, czyli spory wokół interpretacji świętych tekstów.

W Arabii Saudyjskiej nowe, bardziej niż dotychczas otwarte myślenie o rozwoju w ramach doktryny islamu datuje się na początek lat 90. XX w., a politycznie stało się bardziej wyraźne po wydarzeniach z 11 września 2001 r. w USA. EkspONENTY umiarkowanego islamizmu wyszli wówczas poza sferę dyskusji towarzyskich i zaczęli eksponować swoje poglądy w prasie, internecie oraz w dialogu z władzami państwa. Ich ideowy przywódca, Abd al-Aziz al-Kasim, był jednym ze 104 intelektualistów saudyjskich, którzy w styczniu 2003 r. podpisali petycję do króla w sprawie przeprowadzenia w kraju reform politycznych<sup>1</sup>. Szejk Abd al-Aziz al-Kasim, prawnik i były sędzia Sądu Najwyższego w Ar-Rijadzie, podjął działalność reformatorską na początku lat 90. XX w. i był jednym z twórców ruchu znanego jako *As-Sahwa al-Islamijja* (Przebudzenie Muzułmańskie).

Katalizatorem procesów politycznych stały się wydarzenia związane z agresją Iraku na Kuwejt w latach 1990–1991, a zwłaszcza zgoda króla i rządu Arabii Saudyjskiej na obecność wojsk amerykańskich na terytorium saudyjskim. Krytyce

---

<sup>1</sup> Tłumaczenie petycji i listę sygnatariuszy zamieściła londyńska gazeta „Al-Kuds al-Arabi” z 30 stycznia 2003.

poddano oficjalne kręgi polityczne, które zawsze były podporą władzy Su'udów. Kompromisowa ocena sytuacji sformułowana przez głównego teologa Abd al-Aziza Ibn Abd Allaha al-Baza nie została zaaprobowana przez radykalnie nastawionych młodych teologów. Jednocześnie z całą ostrością odżyła sprawa utworzenia rady doradczej przy królu, co zapowiedział jeszcze poprzedni król, Chalid, i co potwierdził król Fahd wkrótce po wstąpieniu na tron<sup>2</sup>. W maju 1991 r. 52 radykalnych kleryków wystosowało do króla list zatytułowany *Kitab al-matalib* (dosłownie Księga żądań), w którym domagało się pogłębienia islamizacji w armii, prasie, szkolnictwie i administracji oraz skrytykowało politykę zagraniczną rządu ukierunkowaną na współpracę z Zachodem. Wśród sygnatariuszy petycji dominowali przedstawiciele młodego pokolenia saudyjskich sunnitów: Safar al-Hawali, Salman al-Auda, Muhammad al-Masari, Sad al-Fakih, Usama Ibn Ladin. Wszyscy pochodzili ze średnich warstw miejskich i nie byli związani z establishmentem. Byli za to przywiązani do wahhabizmu, ale jednocześnie krytykowali oficjalne kręgi religijne za niewłaściwą jego interpretację. Zaczęto ich nazywać *Szujuch as-Sahwa* (Szejkowie przebudzenia)<sup>3</sup>.

Władze odpowiedziały na działalność młodych alimów aresztowaniami. Podjęto jednak prace nad utworzeniem rady doradczej i 1 marca 1992 r. król w przemówieniu do narodu ogłosił wejście w życie trzech ważnych aktów prawnych: Ustawy Zasadniczej (*An-Nizam al-Asasi*), Ustawy o Radzie Konsultacyjnej (*Nizam al-Madżlis asz-Szura*) oraz Ustawy o Prowincjach (*Nizam al-Manatik*)<sup>4</sup>. Nie przeszkodziło to jednak w radykalizacji nastrojów w środowisku opozycji. W 1993 r. powstał Komitet Obrony Słusznych Praw (*Lajnat ad-difa'a an al-hukuk asz-szar'ijja*) i rozpoczęła się kampania polityczna pod hasłami obrony praw jednostki oraz przeprowadzenia reform politycznych w ramach doktryny politycznej islamu. Władze zmusiły wkrótce działaczy tej organizacji do opuszczenia kraju. Jednocześnie w środowisku opozycji nastąpiła polaryzacja poglądów i część działaczy opowiedziała się za walką zbrojną, tworząc skrzydło tzw. dżihadystów. Jednym z przedstawicieli tej opcji był Usama Ibn Ladin, który założył w Chartumie ugrupowanie o nazwie Organizacja Obrony Szari'i<sup>5</sup>.

Abd al-Aziz al-Kasim został aresztowany w 1993 r. i pozostawał w więzieniu do 1997 r. Po uwolnieniu oraz po tym, jak część działaczy emigracyjnych zawiesiła swoją działalność polityczną, stał się główną postacią umiarkowanej opozycji islamistycznej.

Saudijska umiarkowana opozycja islamistyczna odcina się zdecydowanie od dżihadystów i podkreśla swoje „umiarkowanie”, nazywając się *wasatijjun* (dosł. ci, którzy są pośrodku). Inne wiele mówiące nazwy to: *tanwirijjun* (oświece-

<sup>2</sup> Król Fahd ogłosił zamiar utworzenia Rady Doradczej 24 lipca 1982 r., zob. *Chronology*, „The Middle East Journal” 1983, vol. 37, no. 1, s. 86.

<sup>3</sup> Por. R. Hrair Dekmejian, *The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia*, „The Middle East Journal” 1994, vol. 48, no. 4, s. 1994; J. Teitelbaum, *Holier than Thou. Saudi Arabia's Islamic Opposition*, The Washington Institute for Near East Policy, Washington, D.C. 2000, s. 28.

<sup>4</sup> Zob. *Chronology*, „The Middle East Journal” 1992, vol. 46, no. 3, s. 497.

<sup>5</sup> 9 kwietnia 1994 r. władze saudyjskie pozbawiły Usamę Ibn Ladinę obywatelstwa i zamroziły jego aktywa finansowe za popieranie islamistów sudańskich, zob. *Chronology*, „The Middle East Journal” 1994, vol. 46, no. 3, s. 528.

niowcy), *aklanijjun* (racjonaści) lub *islahijjun* (reformatorzy). Trzeba podkreślić, że termin „umiarkowani” (*wasatijjun*) ma bezpośrednie odniesienie do Koranu i koranicznych zaleceń postępowania w sposób powściągliwy, umiarkowany<sup>6</sup>. Koraniczne odniesienie jest bardzo ważne, gdyż legitymizuje podejmowane działania.

Punkt wyjścia rozważań Abd al-Aziza al-Kasima może wydać się zaskakujący, jeśli wziąć pod uwagę generalnie antyzachodnie nastawienie ideologii islamizmu. Krytykuje on mianowicie tych muzułmańskich myślicieli, którzy bezdyskusyjnie odrzucają polityczne systemy Zachodu. Al-Kasim uważa, że myśl polityczna Zachodu może i powinna być inspiracją dla reformatorów muzułmańskich ze względu na to, że – jak pokazała historia – demokracja zachodnia okazała się drogą prowadzącą do zbudowania sprawiedliwego społeczeństwa, a tworzenie takiego społeczeństwa jest właśnie celem muzułmańskich systemów politycznych. Inaczej mówiąc, Al-Kasim nawołuje do tworzenia społeczeństwa obywatelskiego rozumianego jako wspólnota jednostek mających prawo do idżtihadu, czyli do indywidualnego interpretowania zarówno relacji międzyludzkich, jak relacji między człowiekiem a Bogiem. Tylko w ten sposób – uważa Al-Kasim – a więc przez ukształtowanie „człowieka pełnego” (*al-insan at-tamm*), który jest w stanie sam zrozumieć zachodzące wokół niego zjawiska, można stworzyć rzeczywisty system demokracji muzułmańskiej. Saudyjski intelektualista opowiada się więc za politycznym liberalizmem i widzi pole do działania dla różnych opcji w ramach myśli muzułmańskiej. Pozostaje jednocześnie zachowawczy w kwestiach społecznych, wśród których, jak to najczęściej bywa w kulturze islamu, na czoło wysuwa się zagadnienie miejsca kobiety w społeczeństwie. Al-Kasim opowiada się za segregacją płciową, a to z tego względu, że mieszanie się płci w sferze publicznej jest sprzeczne z zasadami islamu<sup>7</sup>.

Podobne postawy: otwartość na inne poglądy, gospodarczy liberalizm i społeczny konserwatyzm, prezentuje nowa fala islamistów w Egipcie. Kraj ten ma długą tradycję myśli społeczno-politycznej w ramach doktryny społecznej islamu. Na egipskiej scenie obecne są różne kierunki myślenia: od sekularystycznych, czyli opowiadających się za niezależnieniem państwa od religii, wewnątrznie podzielonych na socjaldemokratyczne i liberalne, po islamistyczne, a więc odwołujące się do doktryny społecznej islamu, także wewnątrznie zróżnicowane, i to właściwie z powodu każdego z elementów myślenia o rozwoju.

Współcześni intelektualiści muzułmańscy wyrastają bezpośrednio z tradycji Dżamał ad-Dina al-Afghaniego (1838-1897) i Muhammada Abduha (1849-1905) –

---

<sup>6</sup> Chodzi o surę 2 „Krowa” i werset 143: „Wa kazalika dża’alnakum ummatan wasatan litakunu szuhada’a ala an-nasi”, który to werset A. Yusuf Ali tłumaczy na angielski: „We made you An Ummat justly balanced, That ye might be witnesses Over the nations” i komentuje „justly balanced” jako „the essence of Islam is to avoid all extravagances on either side” (zob. *The Holy Qur’an*, text, translation and commentary A. Yusuf Ali, Amana Corp., Brentwood, Maryland 1983, s. 57). To tłumaczenie wydaje się bardziej oddawać treść oryginału niż tłumaczenie J. Bielawskiego: „W ten sposób My uczyniliśmy was narodem znajdującym się pośrodku, abyście byli świadkami dla ludzi” (J. Bielawski nie komentuje tych wersetów, zob. *Koran*, przekład i komentarz J. Bielawski, Warszawa 1986, s. 28).

<sup>7</sup> Poglądy Abd al-Aziza al-Kasima oraz innych muzułmańskich reformatorów w Arabii Saudyjskiej omawia S. Lacroix, *Neither Islamist. Nor Liberal: Saudi Arabia’s Emerging „Centrist” Trend*, „The Middle East Journal” 2004, vol. 58, no. 3, s. 345-366.

ideologów panislamizmu i jednocześnie reformatorów działających na rzecz przystosowania prawa muzułmańskiego do potrzeb współczesności. W XX w. islamizm stał się platformą ideową działań politycznych. Jego wyrazicielem stała się organizacja Bracia Muzułmanie założona w 1928 r. w Al-Isma'ilijji przez Hasana al-Bannę, charyzmatycznego nauczyciela szkolnego, wychowanego w duchu gorliwej pobożności muzułmańskiej i egipskiego patriotyzmu. Bracia Muzułmanie mieli znaczący udział w antybrytyjskim ruchu oporu. Działając w warunkach kryzysu politycznego i gospodarczego, Bracia przekształcili się w milionowy ruch społeczny, który w latach 50. XX w. poważnie zagroził ówczesnej elicie władzy, a ostatecznie został rozbity przez Naserę. Sam Al-Banna zginął w niewyjaśnionych okolicznościach, a działacze tego ruchu aresztowano. Wyszli na wolność dopiero po przejęciu władzy w Egipcie przez Sadatą<sup>8</sup>.

Doktryna Al-Banny, tworzona jeszcze w latach 20. i 30. XX w., a więc w warunkach brytyjskiej okupacji części terytorium Egiptu, głosiła z jednej strony walkę z imperializmem europejskim, a z drugiej – konieczność przyjęcia modelu rozwoju społeczno-gospodarczego zgodnego z naukami islamu o sprawiedliwości i solidarności społecznej. Ten ostatni postulat wynikał zarówno z wiary w złoty wiek islamu z czasów czterech prawowitnych kalifów, jak i z głębokiego kryzysu politycznego w monarchicznym Egipcie. System parlamentarny, wzorowany na zachodnim modelu demokracji, był kontrolowany przez Brytyjczyków i z czasem się skompromitował<sup>9</sup>.

Al-Banna opowiadał się – ogólnie rzecz biorąc – za pokojowym wprowadzeniem w życie swojej wizji rozwoju. Braci Muzułmanów uważał za swego rodzaju ruch oświeceniowy, którego zadaniem było uświadomienie ludziom, że są na złej drodze; był przekonany, że oświeceni jego diagnozą i urzeczeni jego wizją muzułmanie zaczną masowo przyłączać się do ruchu, który stanie się tak powszechny, że obejmie prawie całe społeczeństwo. Przejęcie władzy politycznej byłoby wówczas kolejnym krokiem w tym procesie. Al-Banna miał głębokie przekonanie, że jedynie jego koncepcja jest właściwa i nie pozostawiał miejsca na polityczny pluralizm. Bracia Muzułmanie całkowicie odwrócili się od Zachodu i odrzucali możliwość przejścia jakichkolwiek wzorców rozwojowych od cywilizacji europejskiej. Ich założyciel nawoływał do wytrwałej pracy na rzecz ojczyzny, głosił idee opiekuńczego państwa, propagował gospodarczy nacjonalizm i pobudzał przedsiębiorczość, która nie mogła się wszakże kłócić ze wskazówkami islamu w sprawach gospodarowania. Odrzucał w związku z tym nadmierne bogacenia się, potępiał *ribe*, a więc transakcje gospodarcze oparte na zysku osiąganym z oprocentowania kapitału<sup>10</sup>.

Mimo że sam Al-Banna był przeciwny stosowaniu terroru jako środka do osiągnięcia celów politycznych, to wielu jego kontynuatorów zajęło w tym wzglę-

---

<sup>8</sup> Literatura na temat Braci Muzułmanów jest bardzo obszerna. Klasyczne już opracowanie to praca R. P. Mitchella, *The Society of the Muslim Brothers*, London 1969. Z polskich opracowań: J. Zdanowski, *Bracia Muzułmanie i inni*, Szczecin 1986; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. 1-2, Warszawa 1998.

<sup>9</sup> Zob. J. Marlowe, *Anglo-Egyptian relations, 1800-1956*, London 1965, s. 354-356.

<sup>10</sup> Poglądy H. al-Banny zostały opublikowane w formie zbioru listów *Madżmu'a ar-rasa'il*. Wybrane listy, w tym tekst *Akidatuna* (Nasza doktryna), w polskim tłumaczeniu J. Zdanowski, *op. cit.*, s. 174-176.

dzie zupełnie inną postawę. Do takich należał Sajjid Kutb (1906–1966), teolog i komentator *Koranu*. Kutb zdecydowanie bardziej niż Al-Banna odwracał się od Zachodu, który poznał w latach 1949–1950. Uważał, że cywilizacja Zachodu upadła i jest całkowicie zdemoralizowana. Był w swoich poglądach coraz bardziej radykalny, zwłaszcza w kwestiach przywrócenia kalifatu, oparcia ustawodawstwa wyłącznie na prawie muzułmańskim i zwalczania przejawów odstępstwa od litery *Koranu*. Jego poglądy stały się wygodnym usprawiedliwieniem dla stosowania przemocy i terroru przez takie grupy egipskich islamistów, jak *Dżihad*, *Gama'at Islamijja*, *Takfir wa-l-Hidżra*, algierski Muzułmański Front Ocalenia czy palestyński Hamas. Prace Kutba, a zwłaszcza jego komentarze *Koranu*, są do tej pory bardzo popularne w środowiskach radykalnych islamistów w całym świecie muzułmańskim. Sami Bracia Muzułmanie mają zwolenników w ok. 70 krajach muzułmańskich. Ci prezentują często różne poglądy – od kwietyzmu zakładającego indywidualne samodoskonalenie się w wierze oraz prawie muzułmańskim, po aktywizm przechodzący często w radykalny islamizm.

Współcześni umiarkowani egipscy myśliciele muzułmańscy nawiązują do doktryny Hasana al-Banny, ale pogłębiają ją i w wielu punktach formułują odmienne poglądy, które odzwierciedlają nowe procesy i wyzwania rozwoju. W odróżnieniu od saudyjskich centrystów – reprezentujących młode pokolenie – egipscy islamiści centryści to doświadczeni działacze społeczno-polityczni. Mają oni też całościowy program rozwoju, zajmuje ich charakter państwa (świeckie czy religijne), polityczny pluralizm, przemoc polityczna, społeczeństwo obywatelskie, prawo gospodarcze, w tym pytanie o to, co to jest *riba*, bezrobocie, edukacja, miejsce kobiety w społeczeństwie i na rynku pracy oraz – rzecz naturalna – polityka zagraniczna. Pisz o nich *wasatijjun* – centryści, „umiarkowani”, chociaż oni sami mówią, że są islamistami (*islamijjun*)<sup>11</sup>.

W przypadku Egiptu można mówić o dwóch środowiskach islamistycznych funkcjonujących oddzielnie, chociaż powiązanych ze sobą i intelektualnie, i towarzysko. Jedno to środowisko uniwersytetu Al-Azhar, głównego ośrodka teologicznego w Egipcie i jednego z ważniejszych w świecie. Z tego kręgu pochodzą szejkwie Muhammad al-Ghazzali i Jusuf al-Kardawi oraz obecny główny szejk uniwersytetu Muhammad Sajjid Tantawi. Drugi krąg tworzą osoby, które można nazwać „muzułmanami świeckimi”, a więc ludzie nie związani zawodowo z kultem religijnym. Są to znane postaci egipskiego życia społecznego, intelektualiści. Należą tu: Kamal Abd al-Magd, prawnik, znawca prawa konstytucyjnego i międzynarodowego, profesor na Uniwersytecie Kairskim i ekspert organizacji międzynarodowych, Fahmi Huwajdi, publicysta piszący na łamach najbardziej poczytnych pism egipskich, m.in. „Al-Ahramu”, i jednocześnie autor licznych książek poruszających problematykę rozwoju społecznego, prawnicy Muhammad Salim al-Awa i Tarik al-Biszri<sup>12</sup>. Przywódcą duchowym i głównym teoretykiem

<sup>11</sup> Zob. F. Huwajdi, *Hatta la takun fitna* (Aby nie doszło do fitny), wyd. 3 (wyd. 1 1989), Dar asz-Szuruk, Kair 1996, s. 240.

<sup>12</sup> Szeroko o egipskich centrystach (*wasatijjun*) pisze R. W. Baker, *Islam without Fear. Egypt and the New Islamists*, Cambridge 2003.

tego nurtu jest bez wątpienia zmarły w 1994 r. Muhammad al-Ghazzali, niekwestionowany autorytet moralny, uznany za największego teologa islamu końca XX wieku, autor licznych prac niezwykle poczytnych do dzisiaj w całym świecie muzułmańskim i – wreszcie – charyzmatyczny orator, którego piątkowe kazania skupiały setki tysięcy słuchaczy.

Egipcjacy centryści mają przede wszystkim pełną świadomość wzrastającej roli zewnętrznych uwarunkowań rozwoju świata arabskiego. Kwestia kształtowania się współczesnego świata jako całości w następstwie powiązań technicznych, biznesowych i ludzkich jest częstym tematem dyskusji i publikacji. Tu pojawia się także problem ubóstwa i zacofania świata arabskiego w sferze produkcji materialnej<sup>13</sup>. Konieczność podjęcia wyzwań, jakie niesie ze sobą globalizacja, oraz niebezpieczeństwo marginalizacji Bliskiego Wschodu jest zresztą obecna powszechnie w świadomości inteligencji egipskiej, niezależnie od jej orientacji ideologicznej. Wiele mówi się o kryzysie gospodarczym, wręcz katastrofie, o polityce inwestycyjnej państwa, klimacie dla inwestycji zagranicznych, roli banków w tworzeniu „nowej gospodarki”; powstają ośrodki badawcze zajmujące się rozwojem, prace magisterskie nad temat globalizacji itd. *Aulama*, czyli globalizacja, to, jak już wspominaliśmy, neologizm w języku arabskim (od słowa *alam*, dosł. świat). Można się doszukać co najmniej trzech interpretacji tego terminu: 1) jako ideologii nowego etapu w rozwoju światowej cywilizacji, propagowanej przez zachodnie ośrodki władzy, które eksponują zwłaszcza idee liberalizmu gospodarczego, 2) jako procesu rodzenia się obiektywnej sieci ponadnarodowych powiązań gospodarczych i ludzkich w następstwie rozwoju nowych technologii, zwłaszcza informatycznych, 3) jako pewnej rzeczywistości społecznej, politycznej i gospodarczej (*zahir*), a więc całokształtu zarówno zjawisk obiektywnych, jak i subiektywnych zachodzących w świecie<sup>14</sup>.

Jest wiele przyczyn tak słabego rozwoju świata arabskiego. Jedną z nich to niezadowolający stan oświaty i wiedzy. Funkcjonujący w Egipcie system edukacji jest przedmiotem dogłębnej analizy islamistów. Założenia i organizacja szkolnictwa na wszystkich poziomach nauczania oceniają oni jednoznacznie negatywnie. Wskazują na brak wystarczającej liczby bibliotek szkolnych i ograniczony dostęp do książek. Jednak problemy związane z ograniczoną bazą materiałową nie są najważniejsze. Potrzebne jest nowe rozumienie (*fikh*) edukacji. Chodzi przede wszystkim o nastawienie się uczniów na myślenie i dostrzeżenie roli rozumu jako instrumentu poznania. Rozumowa i racjonalistyczna powinna być przede wszystkim interpretacja *Koranu* i Sunny. Szejk Jusuf al-Karadawi, eksponując wielkie znaczenie edukacji, odwołuje się do sury 96 *Koranu* „Zakrzepła krew” i wersetów

<sup>13</sup> O ubóstwie jako głównym problemie rozwoju gospodarczego krajów arabskich piszą np. Jusuf al-Karadawi, *Daur az-zaka fi iladż al-muszkilat al-iktisadija* (Rola zaka w rozwiązywaniu problemów ekonomicznych), Dar asz-Szuruk 2001; M. al-Ghazzali, *Sirr ta'achchur al-Arab wa-l-muslimin* (Przyczyna pozostawania w tyle Arabów i muzułmanów), wyd. 5, Nahda Misr, Kair 2002 (wyd. 1 1985).

<sup>14</sup> Taki punkt widzenia znajdziemy na przykład w pracy wydanej przez Centrum Badań nad Jednością Arabską w Bejrucie, która zawiera wystąpienia naukowców z różnych części świata arabskiego na konferencji zorganizowanej na temat globalizacji jeszcze w 1997 r.: *Al-Arab wa-l-aulama* (Arabowie i globalizacja), red. U. Amin al-Chawali, Bejrut 1997, s. 39-62.

3-5: „Głoś, Twój Pan jest najszlachetniejszy! Ten, który nauczył człowieka przez pióro, Nauczył człowieka tego, czego on nie wiedział”<sup>15</sup>.

Muhammad al-Ghazzali stawia kwestię rozumowego myślenia i edukacji jeszcze bardziej radykalnie. Píše, że twórcze korzystanie z rozumu jest wręcz religijnym obowiązkiem człowieka. W rozdziale *Wiedza i rozum* w książce *Chalk al-muslim* (Muzułmanie) Al-Ghazzali pisze: „[...] modlitwa jest pierwszym obowiązkiem muzułmanina, ale Bóg dał człowiekowi rozum po to, aby z niego korzystał”. Teolog powołuje się na tę samą surę z *Koranu* co Jusuf al-Karadawi (sura 96 „Zakrzepła krew”) i interpretuje ją jako nakaz Boga stałego pogłębiania wiedzy i zdobywania wiedzy nowej. Bóg wzywa człowieka, aby był oświecony i mógł samodzielnie interpretować zjawiska. Jest to, według Al-Ghazzalego, ważna rola, jaką Bóg wyznaczył muzułmanom w zakresie dawania przykładu wyznawcom innych religii<sup>16</sup>.

Sam rozum bez wiary jest jednak bezradny w postrzeganiu świata. Wiara pobudza wyobraźnię i twórcze siły. Dlatego centryści są przeciwko skrajnym sekularystom, którzy wzywają do pełnej nieograniczonej wolności, co prowadzi do wynaturzeń i erozji wartości kulturowych. Społeczeństwo bez norm moralnych i wartości kulturowych jest skazane na zagładę. Fahmi Huwajdi pisze, że wartości te opierają się na religii, którą w przypadku Egiptu jest islam i chrześcijaństwo. Drugą sferą działalności człowieka są wytwory jego umysłu zapisane w postaci traktatów filozoficzno-prawnych, wśród których najważniejszym jest, według Huwajdiego, konstytucja<sup>17</sup>.

Pytanie, jaki powinien być system władzy i rządzenia państwem, jest zasadnicze dla przyszłości świata arabskiego – pisze Muhammad al-Ghazzali. Rozważa, czy ma to być system z jedną partią religijną, czy też system, w którym będzie miejsce dla wielu partii i innych organizacji, takich jak związki zawodowe<sup>18</sup>. Al-Ghazzali odpowiada w sposób pośredni. W rozdziale *Din wad aula* (Wiara i państwo) w książce *Mustakbal al-islam charidż arda* (Przyszłość islamu poza „domem islamu”) pisze, że w islamie wiara jest nierozzerwalnie związana z państwem. Taki związek istniał w państwie czterech prawowiernych kalifów. Jednak cywilizacja muzułmańska to struktura dynamiczna, zmieniająca się na przestrzeni dziejów. Stąd też do zagadnienia związku religii i państwa należy podchodzić historycznie, tzn. badać historię, ale nie naśladować jej bezkrytycznie. Konieczny jest *tafsir*, interpretacja czynników wpływających na rzeczywistość społeczną<sup>19</sup>.

Al-Ghazzali ostro polemizuje z ekstremistami, którzy nawołują do wprowadzenia rządów Boga na ziemi (*hakimijja Allah*) przez oddanie władzy państwowej w ręce teologów i którzy z gruntu odrzucają doświadczenia demokracji zachodniej

<sup>15</sup> J. al-Karadawi, *Daur az-zaka...*, s. 14.

<sup>16</sup> M. al-Ghazzali, *Chalk al-muslim* (Muzułmanie), Dar al-Maktab al-Islamijja, Kair [b.r.], s. 227, 234.

<sup>17</sup> F. Huwajdi, *Hatta la takun fitna...*, s. 240.

<sup>18</sup> M. al-Ghazzali, *Sirr ta'achchur...*, s. 28. Takie samo pytanie stawia także Fahmi Hudajbi w książce *Al-Islam wa-d-dimukratijja* (Islam i demokracja), wyd. 1, Markaz Al-Ahram li-t-Tardżama wa-n-Nasr, Kair 2002, s. 152.

<sup>19</sup> M. al-Ghazzali, *Mustakbal al-islam charidż arda* (Przyszłość islamu poza „domem islamu”), wyd. 3, Dar asz-Szuruk, Kair 2003, s. 70-71 (wyd. I 1997).



w tworzeniu systemu sprawiedliwości społecznej. Rozumienie terminu koranicznego „władza Boga” jako władzy teologów w państwie jest – według Al-Ghazzalego – błędne i wypacza sens tekstów świętych. Władza Boga na ziemi to rządy rzeczywiście oparte na zasadach wynikających z religii, ale nie oznacza to wcale „władzy niebios na ziemi”, czyli politycznej władzy ludzi związanych z kultem religijnym. Al-Ghazzali w swoim czasie odrzucił zdecydowanie irańską koncepcję rządów imamów i twierdził, że angażowanie się ludzi z „długimi brodami” do polityki jest nieporozumieniem. Uznał, że tworzenie państwa religijnego, a więc zarządzanego przez teologów prowadzi do podziałów wewnętrznych i przelewu krwi. Jako przykład podawał Iran i Sudan. Takim samym nieporozumieniem jest – podkreślał – twierdzenie, iż kalifat jako system polityczny oparty na prawie muzułmańskim to jedyna właściwa forma dla społeczeństwa muzułmańskiego. Takie rozwiązanie było możliwe tylko we wczesnym islamie. Później islam zaczął podlegać wpływom innych kultur i system prawny w kolejnych państwach muzułmańskich był już mieszany. Teksty święte należy więc interpretować twórczo – konkludował, a każdy wiek i każde pokolenie powinno budować własny system polityczny, odpowiadający zarówno danej strukturze społecznej, jak i poziomowi świadomości społeczeństwa<sup>20</sup>.

Kwestia pluralizmu światopoglądowego i politycznego to jeden z głównych tematów wypowiedzi i publikacji centrystów. Pluralizm uznają oni za rzecz absolutnie niezbędną w państwie muzułmańskim i warunek konieczny jego pomyślnego rozwoju. Punktem wyjścia rozważań w tym zakresie jest istnienie różnorodności poglądów w samym islamie, i to od samych jego początków. Chodzi o cztery mazhaby, szkoły prawa muzułmańskiego, a także o fakt zróżnicowania religijnego społeczeństw państw muzułmańskich. Fahmi Hudajbi, który szeroko pisze o demokracji w państwie muzułmańskim, zdecydowanie opowiada się za tolerancją wobec innych religii i światopoglądów. Nie zgadza się jednocześnie z Abu Alą al-Maududim i Sajjidem Kutbem, ideologami radykalizmu muzułmańskiego, kiedy ci mówią z niechęcią o niemuzułmanach<sup>21</sup>.

Hudajbi uważa, że nie jest osamotniony w takim myśleniu i na dowód relacjonuje przebieg dyskusji na temat pluralizmu politycznego w islamie, która odbyła się w Kairze w 1992 r. w Centrum Badań Cywilizacyjnych. Uczestniczyło w niej szerokie grono intelektualistów muzułmańskich, wśród nich szejik Al-Karadawi, który uznał, że istnienie w islamie czterech szkół prawniczych jest argumentem za pluralizmem politycznym<sup>22</sup>. Według Hudajbiego zróżnicowanie poglądów jest wpisane w naturę każdego społeczeństwa, w tym także i muzułmańskiego, a w dyskusjach i systemie politycznym chodzi głównie o to, jak zapanować nad tym zróżnicowaniem, aby nie doprowadziło ono do chaosu i rozpadu społeczeństwa. Są różne sposoby – pisze autor. Jednym z nich jest demokracja, która została wprowadzona na Zachodzie. Pozwala ona wyrażać różne poglądy i jednocześnie po-

<sup>20</sup> *Ibidem*; idem, *Difa'a an al-akida wa-sz-szari'a didda mata'ina al-mustaszrikin* (Obrona przez wiarę i prawo od oszczerstw orientalistów), wyd. 7, Nahda Misr, Kair 2002, s. 70, 72.

<sup>21</sup> F. Hu wajdi, *Al-Islam wa-d-dimokratija...*, s. 19, 22, 33.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 78-80.

zwała uniknąć dezintegracji społeczeństwa<sup>23</sup>. Hudajbi apeluje o nowe rozumienie (*fikh*) systemu politycznego i formułuje koncepcję muzułmańskiego systemu demokratycznego. System ten powinien mieć na celu sprawiedliwość społeczną, a źródłem wszelkiej władzy czynić społeczeństwo, które wybiera władcę i może go odsunąć od rządów. Społeczeństwo ma obowiązki i powinności, które musi pełnić niezależnie od woli władcy. Wszyscy są równi jako obywatele państwa. Dotyczy to także niemuzułmanów. *Szaria* powinna być wprowadzie źródłem ustawodawstwa, ale władze ustawodawcza, wykonawcza i sądownicza muszą być rozdzielone. Naczelnym aktem prawnym powinna być konstytucja, której tekst zagwarantuje, że państwo muzułmańskie jest państwem prawa<sup>24</sup>.

Podobnie elastyczne stanowisko w kwestii miejsca *szarii* w państwie muzułmańskim zajmuje M. al-Ghazzali. Prawo muzułmańskie jest dla niego bardziej podstawą rozwoju cywilizacyjnego, punktem odniesienia rozwoju społeczeństwa, niż podstawą konkretnego systemu politycznego. Nie widzi zresztą takiej możliwości z powodu wielowiekowych zewnętrznych oddziaływań kulturowych na społeczeństwa muzułmańskie i przemieszanie wartości oraz norm<sup>25</sup>. Al-Ghazzali wprowadza tym samym, podobnie jak Hudajbi, ważne rozróżnienie między państwem muzułmańskim, nawiązującym do doktryny społecznej islamu i prawa religijnego, a państwem muzułmańskim religijnym, w którym teolodzy wprowadzają w życie przy pomocy aparatu państwowego literę prawa i wiary, odczytywaną przy tym mechanicznie. Sam opowiada się za pierwszym z nich.

Trwałe i bezpieczne miejsce niemuzułmanów w społeczeństwie muzułmańskim to rzecz w opinii centrystów bezdyskusyjna. Odrzucają oni formułowany przez ekstremistów egipskich pogląd, że istnieją dwie historie Egiptu: koptyjska (chrześcijańska) i muzułmańska. Takie podejście prowadzi do rozbicia społeczeństwa na wrogie sobie obozy. Tymczasem obydwie grupy religijne mają swój udział w historii Egiptu i dzielą te same wartości moralno-etyczne. Centryści nie tylko głoszą tolerancję i otwartość wobec innych religii, ale ją praktykują. Środowisko centrystów utrzymuje kontakty z intelektualistami koptyjskimi, prowadzi z nimi dyskusję, obydwie strony spotykają się przy okazji świąt religijnych, które obchodzone są wspólnie<sup>26</sup>.

Centryści zdecydowanie odcinają się od terroru. Szejk Jusuf al-Karadawi podkreśla, że zabójstwo muzułmanina przez muzułmanina jest niezgodne z wiarą i jest działaniem charakterystycznym dla czasów *dżahiliji*, a więc okresu przedmuzułmańskiego. Al-Karadawi powołuje się na kilka wersetów z kilku *sur Koranu*, m.in. na werset 151 z sury 6 „Trzody”: „Nie zabijajcie nikogo – tego zakazał Bóg

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 80-82.

<sup>24</sup> F. Huwajdi, *Hatta la takun fitna...*, s. 234, 240-242. Hudajbi zgadza się na s. 240 z Al-Banną, który krytykował konstytucję Egiptu z 1923 r. za to, że nie mówiła o *szarii* jako źródle ustawodawstwa w państwie. To, że państwo muzułmańskie powinno być państwem prawa podkreśla także Al-Ghazzali, zob. M. al-Ghazzali, *Difa'a an al-qkida wa-sz-szari'a...*, s. 70.

<sup>25</sup> *Idem*, *Difa'a an al-akida wa-sz-szari'a...*, s. 72.

<sup>26</sup> Pisze o tym dr Milad Hanna, Kopt, znany intelektualista i egipski działacz społeczny, zob. M. Hanna, *O dialogu cywilizacji, czyli o potrzebie akceptowania innych*, tłum. J. Zdanowski, Warszawa 2004.

– inaczej jak zgodnie z prawem”<sup>27</sup>. Działania ekstremistów (*mutatarrifun*) stosujących przemoc i zabijających dla politycznych celów w imię Boga świadczą o chorej psychice. Zjawisko to dowodzi jednocześnie, że chore są nie tylko pojedyncze jednostki, ale cały system społeczny. Bezrobocie, fatalne warunki życia, brak perspektyw, a przede wszystkim brak zaufania do władz – oto źródła terroryzmu. Terroryzm jest wytworem chorej wyobraźni ludzi zepchniętych na margines, w sytuacji bez wyjścia, nie wyedukowanych, idących ślepo za swoimi przywódcami, którzy błędnie interpretują teksty święte i są pseudoimamami. Same represje stosowane przez władze wobec terrorystów i ich środowisk nie uzdrowią sytuacji i działania takie należy potępić. Rodzą bowiem nowe krzywdy i tworzą nowe podziały w społeczeństwie. Jedynym wyjściem jest radykalna reforma oświaty i wychowania. *Ta’alim* (nauczanie) i *tarbijja* (wychowanie, kształtowanie człowieka) powinny być radykalnie zmienione i oparte na treściach religijnych. Taka reforma da jednocześnie ludziom wiarę w sens tego, co robią<sup>28</sup>.

Centryści odrzucają zdecydowanie pogląd formułowany przez ekstremistów muzułmańskich, że procesy biorące początek w świecie zachodnim należy po prostu ignorować; stawiają sprawę otwarcie – Egipt musi się zmierzyć z tym procesami i zjawiskami, by wypracować narodowy plan rozwoju. To pozwoli włączyć się w procesy globalizacyjne, ale nie na warunkach, które dyktują światowe mocarstwa i międzynarodowe instytucje finansowe. Fahmi Huwajdi pisze, że refleksja muzułmanów nad tym, czym jest Zachód, ma zasadnicze znaczenie dla przyszłości islamu, gdyż zrozumienie Zachodu pozwoli też zrozumieć, czym jest sam islam i na jakim etapie rozwoju znajduje się świat muzułmański<sup>29</sup>.

Otwartość na Zachód, ale nie bezkrytyczna, to bardzo charakterystyczna cecha myślenia umiarkowanych islamistów. Muhammad al-Ghazzali pisze: „Cywilizacja ludzka dokonała ogromnego postępu w rozwoju wiedzy, odkryć technicznych i rozwiązań produkcyjnych. Byłoby błędem sądzić, że ludzkość zawdzięcza obecny poziom rozwoju wyłącznie cywilizacji islamu. Jest dziełem całego rodzaju ludzkiego; dziełem umysłu ludzkiego w ogóle. Cywilizacja światowa jest wspólnym dobrem muzułmanów, żydów, chrześcijan, buddystów, wyznawców hinduizmu i także ateistów, a więc tych, którzy nie wierzą w Boga. Wszyscy oni siadają przy wspólnym stole obrad w ONZ, aby debatować nad sprawami świata. Jest to godne pochwały”<sup>30</sup>. Al-Ghazzali powoływał się jednocześnie na przykład Al-Afghaniego i Abduha, wielkich reformatorów islamu, którzy nie odwracali się od cywilizacji zachodniej i dostrzegali oprócz jej błędów także cechy pożyteczne dla islamu<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> J. al-Karadawi, *Al-Halal wa-l-haram fi l-islam* (To, co dozwolone i to, co zabronione w islamie), Maktaba Wahba, Kair 2002, s. 282-283. Zabójstwo jest dopuszczalne w jednym jedynym przypadku, a mianowicie wtedy, kiedy muzułmanin odchodzi od wiary i staje się odszczepieńcem – pisze Al-Karadawi. O tym, kogo należy uznać za odszczepieńca, nie może jednak decydować osoba nie mająca kompetencji do formułowania takiego osądu.

<sup>28</sup> O wychowaniu w duchu religijnym (*tarbijja*) pisze szeroko M. al-Ghazzali, *Akida al-muslim* (Wiara muzułmanina), Dar al-Kutub al-Islamijja, Kair 1984, s. 141-145.

<sup>29</sup> F. Huwajdi, *Islam wa-d-dimukratijja...*, s. 16.

<sup>30</sup> M. al-Ghazzali, *Ma’araka al-Mushaf fi al-alam al-islami* (Walka Koranu w świecie islamu), wyd. 3, Nahda Misr, Kair 2003, s. 142-143.

<sup>31</sup> *Ibidem*, s. 190.

Ustrój społeczny to w dużym stopniu właściwe relacje między mężczyzną a kobietą. Między płciami jest pełna równość. Al-Ghazzali odpiera argumenty ekstremistów, jakoby *Koran* mówił, iż kobieta powinna podporządkować się mężczyźnie. Uważa, że jest to błędna interpretacja świętej księgi. Al-Ghazzali nie rozumie, dlaczego kobiety nie mogą być lekarzami, nauczycielami, i to w proporcjach równych proporcji kobiet i mężczyzn w społeczeństwie. Przytacza listę sławnych kobiet, które współcześnie wniosły ogromny wkład w rozwój swoich społeczeństw. Wymienia Goldę Meir, Indirę Ghandi, Margaret Thatcher. Píše też o sławnych kobietach muzułmankach i przywołuje tu kobietę o imieniu Al-Hansa, która walczyła zbrojnie o islam w pierwszych latach po objawieniu Proroka Mahometa i która straciła w walce męża oraz wszystkich synów. Al-Ghazzali w latach 50. XX w. wyemigrował do Arabii Saudyjskiej w obawie przed represjami ze strony władz naserowskich i był wdzięczny władzom saudyjskim za gościnność, co nie przeszkadzało mu krytykować ich za ograniczanie praw kobiet i odsuwanie ich od życia publicznego. Al-Ghazzali uważał, że nakaz noszenia przez kobiety nikabu (zasłony na twarz) nie jest nakazem religijnym, gdyż nie ma o nim mowy w *Koranie*, ale pochodzi z tradycji ludów Półwyspu Arabskiego<sup>32</sup>.

Wśród praw, z których kobieta powinna korzystać, jest m.in. prawo do wyboru męża i prawo do rozwodu. Kobiety mogą aktywnie uczestniczyć w życiu publicznym swoich krajów. Al-Ghazzali nie widzi nic zdrożnego w tym, że kobiety są politykami, lekarzami czy pilotami samolotów. Jednak kobiety powinny pełnić przede wszystkim funkcje, które przypisała im biologia. Tu nie mogą zastąpić ich mężczyźni. Również wychowywanie dzieci i tworzenie właściwej atmosfery w rodzinie to domena kobiety – uważa teolog<sup>33</sup>.

System społeczny może właściwie funkcjonować jedynie wówczas, gdy ma solidne podstawy materialne, a więc sprawnie funkcjonująca gospodarkę. Centryści mają świadomość zacofania świata arabskiego, jeśli chodzi o rozwój ogólnospołeczny. Dążą do zdynamizowania stosunków gospodarczych w muzułmańskim państwie, mają koncepcję „gospodarki muzułmańskiej” (*al-iktisad al-islami*). Nawołują muzułmanów do aktywności gospodarczej. Jusuf al-Karadawi traktuje działanie jednostki w gospodarce wręcz jako obowiązek religijny. Powołuje się przy tym na *Koran*, werset 29 z sury 4 („Kobiety”), w którym Prorok nakazuje inwestowanie środków i potępia ich przejadanie<sup>34</sup>. Jednocześnie centryści dążą do wkomponowania w system ekonomiczny strukturalnych mechanizmów, które uczyniłyby go bardziej sprawnym i wydajnym. „Sprawne zarządzanie i efektywność to cechy, którymi powinna charakteryzować się gospodarka muzułmańska”<sup>35</sup> – pisze Al-Karadawi. Z tego punktu widzenia w centrum ich rozważań o gospodarce jest *zaka*, czyli podatek religijny, oraz bankowość muzułmańska. Jeśli *zaka*

<sup>32</sup> M. al-Ghazzali, *Raka'iz al-iman. Bajna al-akl wa-l-kalb* (Podstawy wiary. Między rozumem a wiarą), wyd. 3, Dar asz-Szuruk, Kair 2002, s. 219, 221, 225 (wyd. I 1997).

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 226, 232-234.

<sup>34</sup> J. al-Karadawi, *Al-Halal wa-l-haram...*, s. 230. W tłumaczeniu J. Bielańskiego werset ten brzmi: „O wy, którzy wierzyacie! Nie zjadajcie waszych dóbr między sobą nadaremnie, chyba że to jest handel za wzajemną zgodą między wami”, ale słowa oryginału „An tukana tidżaratān” tłumaczyć należy raczej: „ale zajmujcie się handlem”.

<sup>35</sup> J. al-Karadawi, *Daur az-zaka...*, s. 95.

jest integralną częścią gospodarki muzułmańskiej i najważniejszym instrumentem niwelowania różnic społecznych oraz tworzenia klimatu solidarności między warstwami społeczeństwa, to bankowość muzułmańska jest postrzegana jako główny środek przyspieszenia rozwoju gospodarczego<sup>36</sup>.

Umiarkowani islamiści są gorącymi zwolennikami bankowości muzułmańskiej i uważają, że eksperyment z nią związany, zapoczątkowany w latach 60. XX w., powiódł się, dowodem czego jest wzrastająca stale liczba banków prowadzących tego rodzaju działalność. W największym skrócie bankowość muzułmańska funkcjonuje stosując się do zakazu *riby*, czyli nieuzyskiwania profitów z samego faktu posiadania pieniędzy lub innych dóbr. Banki muzułmańskie są bankami inwestycyjnymi i ponoszą w równym stopniu co właściciele wkładów ryzyko zarówno zysków, jak strat. Banki muzułmańskie to realność, której nie można negocjować, i dynamiczna siła pobudzająca rozwój społeczny – mówią centryści<sup>37</sup>.

Rozważania o bankowości mają szerszy, nie tylko finansowy wymiar. Jest nim moralność. Nadrzędnym celem systemu gospodarczego jest dążenie do sprawiedliwości społecznej. To wynika z religijnej koncepcji *istichlafu*, zgodnie z którą człowiek został stworzony i powołany przez Boga do spełnienia na ziemi tego, do czego przeznaczył go Stwórca. Jako istota stworzona przez Boga człowiek ma prawo m.in. do godności i do godziwych warunków życia. Z tej godności wyzuwa go bieda, bezrobocie, analfabetyzm, brak dachu nad głową, brak możliwości leczenia się, wypoczywania i inne bolączki rozwoju. System gospodarczy w państwie muzułmańskim ma więc przed sobą ważne zadanie społeczne, a nade wszystko religijne, jakim jest eliminowanie ubóstwa i działanie na rzecz wyrównywania szans. Chodzi także o tworzenie klimatu solidarności społecznej, czemu nie sprzyja, bez wątpienia, pogłębianie się przepaści między bogatymi a biednymi. W tym kontekście system bankowy to nie prosty dostawca kapitału, lecz instrument realizacji ważnych celów społecznych, jakim jest eliminowanie ubóstwa. Pieniądze są bardziej darem danym ludziom przez Boga niż towarem. Kapitał jako taki powinien działać na rzecz pokoju społecznego, a nie tylko przynosić zyski<sup>38</sup>.

To, że centryści koncentrują się w rozważaniach o gospodarce na systemie finansowym dowodzi, iż uznają decydującą rolę kapitału jako czynnika produkcji oraz rolę międzynarodowych organizacji finansowych. Jak jednak zachęcić kapitał międzynarodowy do współpracy w warunkach specyficznego lokalnego podejścia do działalności banków? W tym względzie centryści są podzieleni. Jedni, jak Jusuf al-Karadawi, są ortodoksyjni i stoją na stanowisku, że kredyt bankowy należy traktować jako lichwę i eliminować banki stosujące oprocentowanie kredytów. Al-Karadawi powołuje się na argument koraniczny i przytacza werset 278 z sury 2 („Krowa”): „O wy, którzy wierzycie! Bójcie się Boga i porzucicie to, co pozo-

---

<sup>36</sup> Idem, *Fikh az-zaka. Dirasa mukarana li-ihkamiha wa falsafatiha fi du'a al-kur'an wa-s-sunna* (Rozumienie zaki. Studium porównawcze jego istoty i filozofii w świetle Koranu i Sunny), t. 2, Mu'assasa ar-Risala, Bejrut 2000, t. 1, s. 9, 52; idem, *Daur az-zaka...*, s. 17, 44-46.

<sup>37</sup> *Ibidem*, s. 75.

<sup>38</sup> Koncepcję tę rozwija m.in. Jusuf al-Karadawi w fundamentalnej pracy *Fikh az-zaka. Dirasa...*; por. także poglądy szejka M. Sajjida Tantawiego w rozdziale *Al-Islam wa-l-iktisad* (Islam i gospodarka), [w:] *Fikr al-muslim al-mu'asir* (Współczesna myśl muzułmańska), Markaz al-Ahram li-Tardzama wa-n-Nasr, Kair 1992.

stało z lichwy, jeśli jesteście wierzącymi! Jeśli jednak tego nie uczynicie, to oczekujcie wezwania do wojny od Boga i Jego Posłańca! A jeśli się nawrócicie, to otrzymacie swój kapitał. Nie czyńcie niesprawiedliwości”<sup>39</sup>. Lichwa pogłębia nierówności i jest niesprawiedliwa. Musi być zakazana. Ponieważ kredyt bankowy jest formą lichwy, on też musi być zakazany – rozumuje Al-Karadawi.

Inni centryści, np. Muhammad al-Ghazzali oraz szejk Al-Azharu Muhammad Sajjid Tantawi, zajmują w sprawie kredytu bankowego bardziej elastyczne stanowisko. Obydwaj teolodzy uważają, że jeśli kapitał realizuje cele pożyteczne społecznie, to jego działalności nie należy odczytywać jako *riba*. Al-Ghazzali zajmuje w tej kwestii podobne stanowisko jak w innych sprawach: uważa, że nie należy mechanicznie przenosić treści świętych tekstów na daną sytuację społeczną, gdyż każda jest inna. Tantawi, główny szejk Al-Azharu, mówi otwarcie: tak, *riba* jest niedozwolona, ale czym jest *riba*? Czy teksty koraniczne, powstałe wiele stuleci temu, można dosłownie odnosić do współczesności? Teolog poświęcił działalności banków książkę zatytułowaną *Mu'amalat al-bunuk wa ahkamuha asz-szar'ijja* (Działalność banków i jej podstawy w świetle prawa koranicznego), wydaną w 2003 r. Przedstawia w niej swoje poglądy wyartykułowane już na początku lat 90. XX w., iż kredyt bankowy jest *halal* (dozwolony), co stworzyło wówczas Egipt dla banków zachodnich<sup>40</sup>.

Czy umiarkowany islamizm może odegrać ważną polityczną rolę na arabskim Bliskim Wschodzie? Wiele przemawia za tym, że tak. Przede wszystkim religijność społeczeństwa, która sprawia, że partie polityczne odwołujące się do islamu mogą liczyć na większe poparcie niż sekularyści. Tak patrząc, nikt nie może zarzucić im, że nie reprezentują rodzimych wartości. W epoce silnych nastrojów antyzachodnich ten czynnik jest bardzo ważny. Z kolei to, że umiarkowani islamisci odrzucają skrajne metody walki politycznej – przemoc i terror – przyciąga do nich warstwy średnie, które chcą pokoju społecznego, aby pomnażać swoje bogactwo. Centryści są umiarkowanymi liberałami w sprawach rynku, co czyni ich naturalnymi sprzymierzeńcami kręgów biznesowych, ale jednocześnie nie rezygnują z moralności jako podstawy systemu i z państwa opiekuńczego, dzięki czemu mogą liczyć na poparcie biedniejszych warstw społecznych. Są wreszcie konserwatystami w sprawach ról społecznych, co powoduje, że mogą spodziewać się poparcia tradycjonalistycznych grup społecznych. W czasach, gdy wzrasta świadomość konieczności zmian politycznych na Bliskim Wschodzie i zdynamizowania procesów rozwojowych na drodze przemian demokratycznych szanse umiarkowanego islamizmu rosną.

Dynamizacja stosunków gospodarczych, większe możliwości kapitału wynikające z bardziej tolerancyjnej interpretacji *riba* i pozytywny stosunek do kapitału obcego, konserwatywny pogląd na sprawy rodziny i miejsce kobiety w społeczeństwie, nadrzędna rola państwa opiekuńczego działającego w oparciu o solidne za-

<sup>39</sup> J. al-Karadawi, *Al-Halal wa-l-haram...*, s. 230.

<sup>40</sup> M. Sajjid Tantawi, *Al-Islam wa-l-iktisad* (Islam i gospodarka), [w:] *Fikr al-muslim al-mu'asir...*, s. 11–41; idem, *Mu'amalat al-bunuk wa ahkamuha asz-szar'ijja* (Działalność banków i jej podstawy w świetle prawa koranicznego), Nahda Misr, Kair 2003.

sady moralne, otwarcie na demokrację zachodnią jako ustrojową formę istnienia społeczeństwa, odejście od gospodarczego nacjonalizmu i idei islamizacji państwa – taki program oznacza ogromną zmianę w myśleniu islamistów o rozwoju w porównaniu z poglądami Hasana al-Banny.

Czy jest to jednak skuteczna recepta na uzdrowienie sytuacji świata arabskiego? Sekularyści uważają, że wiele pomysłów centrystów muzułmańskich budzi wątpliwości; że koncepcja „gospodarki muzułmańskiej” jest wręcz niebezpieczna dla gospodarki rynkowej; że deklarowany pluralizm polityczny jest grą przedwyborczą i że po objęciu rządów islamiści przejdą do ureligijnienia (islami-zacji) państwa. Najlepszym probierzem efektywności koncepcji centrystów oraz trwałości ich deklaracji byłaby praktyka życia społeczno-politycznego. Umiarkowani islamiści są zdecydowanie krytyczni wobec polityki Zachodu, głównie USA na Bliskim Wschodzie. W polityce wewnętrznej są silni, gdyż są wiarygodni w oczach współwyznawców. Na arenie międzynarodowej takie stanowisko, jak przedstawione wcześniej, ogranicza pole manewru. Mimo że nie chodzi o ksenofobię, lecz o krytykę amerykańskiej polityki bliskowschodniej, to Zachód im nie ufa. Przełamanie nieufności w stosunkach z Zachodem jest podstawą przyszłości politycznej umiarkowanego islamizmu. Sytuacja jest bardzo trudna i delikatna, także dla Zachodu. Dla Zachodu centryści byliby na pewno trudniejszym partnerem niż uzależnione od zachodniej pomocy dotychczasowe reżimy. Są na pewno otwarci na dialog. Jednak każda próba dialogu to potencjalnie broń w ręku islamistów radykałów, którzy mogą postawić centrystom zarzut zdrady i spiskowania z niewiernymi.